EL MOISES HISTORICO Y EL MOISES DE LA FE

1. Presentacion

La reciente obra de Miller-Hayes consagrada a la «Historia de Israel y de Judá» ha suscitado un animado debate metodológico sobre el camino que se ha de seguir para reconstruir la historia antigua de Israel [1]. De tal debate se ha hecho amplio eco la revista de Sheffield *Journal for the Study of the Old Testament*. En ella, Hayes afirma expresamente que no existe *la* historia de Israel, ni siquiera *una* historia de Israel, sino tan sólo la versión de X o de Y sobre cómo se ha de entender la historia antigua de Israel. Llega incluso a decir que las fronteras entre los escritos históricos y las novelas o ficciones de tipo histórico ni son tan grandes ni se imponen realmente [2].

Estas observaciones, de alcance general, tienen su aplicación concreta al caso de Moisés. La variedad de opiniones en torno a su figura y actividad es tal que Martin-Achard ha escrito: «son casi tantos los retratos de Moisés como los autores que le han dedicado un estudio» [3]. Pero, por muy divergentes que sean las posiciones, casi todas coinciden en un punto: en subrayar la importancia de Moisés. Desde la *Vita Moysis* de Filón de Alejandría, el primer teólogo judío (ca. 30 a.C. - 50 d.C.), hasta el *Moses. Heroic Man, Man of God* de Coats, que acaba de ver la luz [4], Moisés no ha cesado de atraer la atención de exégetas, historiadores, artistas, literatos y músicos, siendo objeto de vivos intereses culturales [5].

1 J. M. Miller y J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (London 1986).

2 J. H. Hayes, 'On Reconstructing Israelite History', en *Journal for the Study of the Old Testament* 39 (1987) 5-9 (6).

3 R. Martin-Achard, 'Moïse, figure du médiateur selon l'Ancien Testament', en *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, ed. por R. Martin-Achard y otros (Genève 1978) 9-30 (13).

4 G. W. Coats, *Moses. Heroic Man, Man of God (JSOT SS*, 57; Sheffield 1988).

5 Para una visión de conjunto de la enorme bibliografía sobre Moisés, pueden consultarse los siguientes estudios: R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich*

Los trabajos sobre Moisés han tenido como principal fuente de inspiración las tradiciones bíblicas. En ellas, Moisés se revela como un personaje polifacético y, en ciertos aspectos, casi mítico. No es extraño, pues, que a los ojos de algunos autores modernos, como ocurre en el drama de Rosenberg, Moisés adquiera los perfiles del superhombre de Nietzsche.

Ante una figura de tales proporciones parece obligado preguntarse: ¿en qué medida las tradiciones mosaicas reflejan la realidad histórica? Y, considerando que el Antiguo Testamento, más que un tratado de historia es un libro de religión ¿qué trecho separa al Moisés de la historia del Moisés de la fe?

La respuesta a estas cuestiones depende de los presupuestos hermenéuticos que se adopten. Lo más sencillo y cómodo sería aceptar las narraciones bíblicas como exposiciones históricas. Pero una postura historicista y acrítica resulta insuficiente e inaceptable para la exégesis moderna, máxime en un punto tan controvertido como el que nos ocupa. El proceso para reconstruir los sucesos históricos y delimitar los contornos propios de sus protagonistas debería combinar los métodos histórico-críticos con los de las ciencias sociales [6]. Más aún, la idea forjada mediante estos métodos debería ser complementada y retocada por un estudio de tipo canónico, tal como éste se entiende en la ciencia bíblica actual [7]. El Israel histórico no puede ser identificado sin más con el Israel de la Biblia Hebrea. Aceptar como «verdadero» un relato etnogenético tradicional significa confundir tres elementos distintos: los sucesos reales referentes a la constitución de un determinado grupo étnico, las opiniones que al respecto tenía aquel grupo y nuestras propias opiniones [8]. Por consiguiente, si queremos partir del postulado de la historicidad substancial de Moisés nos encontraremos en el fondo con un problema

Ewald bis Martin Noth (BGBE, 3; Tübingen 1959); E. Osswald, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen (ThA*, 18; Berlin 1962); H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte (BZAW*, 110; Berlin 1968); AA.VV., 'Moses', en *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13 (Jerusalem 1971) 371-413; W. H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24 (EdF*, 191; Darmstadt 1983); H. Schmid, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise (EdF*, 237; Darmstadt 1986); A. Erik, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB. OTS*, 27; Lund 1988).

6 Cf. Ph. R. Davies, 'The History of Ancient Israel and Judah', en *JSOT* 39 (1987) 3-4; S. B. Reid, 'Miller-Hayes as «Normal Science»', en *JSOT* 39 (1987) 39-43; N. K. Gottwald, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia 1985) espec. pp. 179-227.

7 Cf. H. Schmid, *Die Gestalt des Mose* (n. 5), pp. 35 ss., 55 ss., 96 ss.; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979).

8 Cf. M. Liverani, 'Le origini d'Israele progetto irrealizzabile di ricerca etnogenetica', en *Rivista Biblica Italiana* 28 (1980) 9-31 (9).

parecido al de Rómulo para la historia antigua de Roma, con la diferencia de que Moisés no fue divinizado ni linchado por los senadores [9]. Además, las tradiciones mosaicas a menudo revisten el ropaje de las sagas o leyendas, con ribetes épicos y portentosos, razón por la cual cualquier intento de reconstrucción histórica exige mucha cautela. No se puede olvidar, por otro lado, que hablar de sagas o leyendas no implica la negación de la historicidad de los relatos, pues como justamente advierte Herzfeld «saga e historia parten de un mismo punto: el acontecimiento» [10].

2. Del Moises historico al Moises de la Fe

2.1. *En el horizonte de la historia*

2.1.1. Para hacer un retrato de Moisés, en el que se refleje su propia realidad histórica, hay que poner como telón de fondo el nacimiento de Israel y los orígenes del yahvismo. Estas cuestiones, a su vez, suscitarán otras dos de gran actualidad en los estudios exegéticos: la composición del Pentateuco y la concepción de Moisés como fundador de la religión israelita. Sobre este trasfondo resaltará más la figura compleja de Moisés. Con este mismo objetivo, uno está tentado de querer enriquecer el cuadro con otros motivos del mundo que ha rodeado a Moisés. Es curioso observar, sin embargo, que tanto la vida como la obra de Moisés han pasado totalmente desapercibidas en los pueblos y culturas orientales del entorno de Israel. Al menos eso parece que deba colegirse de las numerosas inscripciones y tablillas encontradas en Egipto, Siria-Palestina y Mesopotamia. De ahí que las fuentes para el conocimiento de Moisés sean casi exclusivamente bíblicas [11].

2.1.2. Las referencias a Moisés varían considerablemente, en extensión y en valor histórico, a lo largo del Antiguo Testamento. Las más abundantes y significativas se hallan en la Torá. Los profetas

9 Cf. J. A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà* (Brescia 1984) 217.

10 E. Herzfeld, 'Mythos und Geschichte', en *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 6 (1933) 102 s.

11 Las inscripciones del Sinaí, descubiertas por Flinders Petrie, no aportan testimonio alguno de valor para el caso de Moisés. Lo mismo hay que decir de otros documentos extrabíblicos. Para una orientación en este campo, cf. F. Cornelius, 'Moses urkundlich', en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966) 75-78; ver también G. Widengren, 'What Do We Know about Moses?', en *Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honour of G. Henton Davies*, ed. por J. I. Durham y J. R. Porter (London 1970) 21-47.

son muy parcos a la hora de hablar de Moisés y los libros históricos y sapienciales sólo ofrecen testimonios indirectos, ya que por regla general se limitan a reflexionar sobre los datos del Pentateuco [12].

Moisés entra en escena en Egipto, en relación con los sucesos del éxodo, y desaparece en Transjordania, en los umbrales de la tierra prometida. Entre uno y otro acontecimiento se interpone el Sinaí. Los orígenes de Moisés se hallan rodeados por la misma aureola que los de otros grandes personajes de la antigüedad. El relato de su nacimiento y salvación prodigiosa de las aguas (Ex 2, 1-9) parece una réplica del de Sargón, rey de Acad allá por el 2350 a.C. [13]. Historias similares se cuentan también de Ciro, rey de Persia y fundador del imperio persa aqueménida, de Perseo, último rey de Macedonia, y de Rómulo y Remo, fundadores de Roma. La importancia de salvar al niño en circunstancias tan extraordinarias no radica tanto en motivos humanitarios cuanto en la misión que le aguarda.

El crecimiento de Moisés en la corte faraónica (Ex 2, 10) pertenece a las tradiciones legendarias de su infancia y juventud. Su huida a Madián (Ex 2, 11-15) recuerda la de Sinuhe el egipcio, ocurrida algunos siglos antes [14], o la de Jacob cuando, perseguido por su hermano, escapa a Harán (Gen 27, 21-29, 14). En estos casos, los protagonistas de las respectivas historias van a parar a un país lejano, a casa de un señor al que sirven durante algún tiempo, para terminar casándose con una de sus hijas. La vocación de Moisés se inserta en el contexto de Madián (Ex 3-4) y se narra de acuerdo con esquemas formales bien conocidos en el Antiguo Testamento [15]. En la serie sucesiva de acontecimientos, tal como han llegado hasta nosotros en los libros del Pentateuco, Moisés no hará más que cumplir fielmente con la misión recibida del Señor en el momento de la vocación, consistente en sacar a Israel de la esclavitud de Egipto y guiarle paso a paso hasta la tierra de Canaán. En la ex-

12 Para un estudio general de los textos referentes a Moisés, cf. H. Cazelles, *mošaeh*, en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. V, ed. por G. J. Botterweck, H. Ringgren y H.-J. Fabry (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1986) 28-46.

13 Cf. J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, New Jersey 1969) 119; D. B. Redford, 'The Literary Motif of the Exposed Child', en *Numen* 14 (1967) 209-28.

14 Cf. J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (n. 13) 18-22.

15 Cf. G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Salamanca 1973); P. Weimar, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23-5, 5 (OBO*, 37; Göttingen 1980); F. García López, 'Election-vocation d'Israël et de Jéremie: Deutéronome vii et Jérémie i', en *Vetus Testamentum* 35 (1985) 1-12, especialmente las pp. 4 ss. dedicadas a Jeremías, Moisés y Gedeón.

posición de estos eventos, los datos reales se entrelazan con los ficticios y los naturales se combinan con los sobrenaturales, dificultando así su interpretación. La labor del historiador consistirá en recoger todos los datos a su disposición, procurando discernir lo histórico de lo metahistórico, lo realmente acaecido del ropaje que lo envuelve.

2.1.3. En su famoso análisis de la historia de las tradiciones, Noth llega a la conclusión de que el Pentateuco se halla estructurado por cinco temas fundamentales: la salida de Egipto, la conquista de la tierra, la promesa a los patriarcas, la marcha a través del desierto y la revelación en el Sinaí. Exceptuado el tema de la promesa a los patriarcas, Moisés estaría presente en los otros cuatro temas mencionados. El problema principal, a juicio de Noth, está en que todos estos temas fueron primitivamente independientes, de donde se sigue que Moisés no pudo haber sido originario de los cuatro. ¿A cuál de ellos perteneció, pues, en primer lugar? La única tradición mosaica segura, según este gran historiador y exégeta, sería la de su tumba en Transjordania. A través de la tradición de la tumba, dado que su ubicación coincide con el camino de los israelitas hacia la tierra prometida, Moisés entró en contacto con uno de los cuatro grandes temas del Pentateuco: la conquista de la tierra. De éste, saltó luego a los otros tres, cobrando rápido relieve en ellos, hasta convertirse en su principal protagonista. En esta perspectiva, Moisés originalmente no constituyó parte integrante de ninguno de los temas fundamentales del Pentateuco, ni siquiera del de la conquista de la tierra, sino tan sólo de su elaboración posterior. Es verdad que Noth concede cierto valor al origen egipcio del nombre de Moisés así como también a su matrimonio con una madianita, pero termina por relativizar el contenido de estas tradiciones, despojándolas de su verdadero valor histórico. Consiguientemente, por el método de la historia de la tradición es muy poco lo que se puede conocer del significado histórico de Moisés. Noth lo reconoce sin paliativos: no existe posibilidad de lograr mayor grado de certeza en este asunto [16].

2.1.4. La teoría de Noth ha suscitado multitud de reacciones entre los historiadores y exégetas, que han seguido ahondando en este terreno, con el fin de encontrar puntos de apoyo firmes y seguros

16 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 172-91. Aunque desde posiciones bien diferenciadas y con conclusiones muy distintas, R. Rendtorff ha mantenido recientemente la tesis de la independencia de las «grandes unidades» del Pentateuco, correspondientes en cierto modo a los «grandes temas» de Noth: cf. *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (*BZAW*, 147; Berlin, New York 1977).

para asentar históricamente a Moisés. En un artículo reciente, Lux ha subrayado el fondo de verdad existente en la intuición de Noth acerca de la tumba de Moisés. Lux detecta una conexión muy estrecha entre la muerte de un personaje y su narrador: de la muerte del personaje, el narrador toma pie y saca fuerzas para relatar su vida [17]. Por pertinente que parezca esta apreciación, resulta harto difícil explicar la importancia adquirida por Moisés en las tradiciones del Pentateuco si no existen otros elementos históricos además del de la tumba.

En orden a una reconstrucción histórica de las tradiciones mosaicas, Herrmann se sitúa prácticamente en el extremo opuesto al de Noth. El punto de partida, según este historiador, ha de buscarse en el nombre de Moisés. Del origen egipcio de este nombre dan testimonio fehaciente personajes tan importantes como Tut-mosis, Aḥ-mosis y Ra-msés. Se trata en todos estos casos de nombres teóforos compuestos, de los que el de Moisés habría conservado un elemento. Si Moisés llevó tal nombre, parece legítimo asumir que tuvo realmente contactos con Egipto. En apoyo de esta afirmación se pueden aducir algunos documentos extrabíblicos, entre los que destaca una lista de semitas conservada en un papiro perteneciente a la decimotercera dinastía. Los semitas allí registrados, al servicio todos ellos de una dama egipcia, llevan nombres egipcios. Este dato arroja luz, indudablemente, para el caso de Moisés, avalando en cierto modo la historicidad de la tradición bíblica de su estancia en Egipto [18].

2.1.5. De históricos pueden calificarse también, con bastantes fundamentos, los contactos de Moisés con los madianitas. La importancia de estos contactos, si se confirman, es notable, pues a través de ellos se puede llegar a otros puntos esenciales para nuestro cometido, tales como las relaciones entre el éxodo y el Sinaí y la prerrogativa de Moisés como fundador de la religión de Israel.

La tradición bíblica cuenta que el joven Moisés, cuando vivía en la corte del faraón, mató a un egipcio y tuvo que huir a Madián, donde se casó con Séfora, hija de Jetró, sacerdote de Madián. Allí, recibió Moisés la revelación del nombre de YHWH y la delicada

17 R. Lux, 'Der Tod des Mose als «besprochene und erzählte Welt». Überlegungen zu einer literaturwissenschaftlichen und theologischen Interpretation von Deuteronomium 32, 48-52 und 34', en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987) 395-425. Como punto de partida para sus observaciones, Lux cita la frase de W. Benjanmin: «Der Tod ist die Sanktion von allem, was der Erzähler berichten kann. Vom Tode hat er seine Autorität genommen» *(Der Erzähler,* GS II/2, 450). Ver también G. W. Coats, 'Legendary Motifs in the Moses Death Reports', en *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 34-44.

18 S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten (SBS,* 40; Stuttgart 1970) 66 ss.

misión de guiar a su pueblo (cf. Ex 2 s.). En este punto las tradiciones se muestran un tanto ambiguas. Mientras que unos textos afirman explícitamente que la liberación de Egipto se debe a YHWH (cf Ex 3, 8.17), otros la atribuyen a Moisés (cf. Ex 3, 10-12). En opinión de algunos autores, la tradición más antigua es la que pone de relieve el papel de Moisés; la atribución a YHWH sería una teologización posterior, como ocurre a menudo en los libros históricos: un líder gana una batalla y la victoria se adjudica luego a YHWH. Esta interpretación, no obstante, choca con algunos obstáculos. En efecto, la tradición que afirma la intervención directa de YHWH en los acontecimientos del éxodo está sólidamente cimentada en textos bíblicos primitivos (cf. Ex 14, 13; 15, 21; Os 10, 14; 12, 10; 13, 4). Por el contrario, la actividad organizadora y liberadora de Moisés no se puede reconstruir como la de los líderes del período de los Jueces. La interpretación correcta de los hechos podría ser, por tanto, justamente la contraria: la tradición primitiva sería la que atribuye a YHWH la acción de sacar a Israel de Egipto; sólo posteriormente Moisés pasó a primer plano, con el fin de realzar la trascendencia divina. YHWH no actuaría directamente, sino por medio de Moisés [19].

2.1.6. Admitido que los textos del Exodo y de Oseas (cf. 2.1.5), en los que se asocia a YHWH con los sucesos del éxodo, reflejan una tradición primitiva y auténtica, hay que reconocer que existen otros textos, al menos tan primitivos y auténticos, en los que a YHWH se le asocia más bien con el Sinaí. Así, en el Canto de Débora y en las Bendiciones de Moisés, dos poemas ciertamente muy antiguos, y en el himno conservado en Habacuc 3, posiblemente muy antiguo también [20], se dice que YHWH viene del Sinaí, de Seir, Parán y Temán (Dt 33, 2; Jue 5, 4; Hab 3, 3; cf. Sal 68, 9). La formulación pronominal del Canto de Débora: *YHWH zeh šinai* («YHWH, el [dios] del Sinaí») y la conexión de YHWH con una misma región en tres tradiciones independientes de la Biblia Hebrea (a las que se puede sumar la fórmula «YHWH de Temán y su Ašerah», recientemente encontrada en las inscripciones de Kuntillet 'Ajrud) [21], in-

19 Cf. W. H. Schmidt, 'Jahwe in Ägypten. Unabgeschlossene historische Spekulationen über Moses Bedeutung für Israels Glauben', en *Kairos* 18 (1976) 43-54.

20 Cf. D. A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry (SBL. DS*, 34; Missoula, Montana 1972) espec. 33 s.135.148.153 ss.; Th. Hiebert, *God of My Victory. The Anicent Hymn in Habbakkuk 3 (HSM*, 38; Atlanta, Georgia 1986) espec. 1.120.

21 Cf. G. W. Ahlström, *Who Were the Israelites?* (Winona Lake, In. 1986) 7 ss.; Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai* (The Israel Museum, Cat. n.º 175; Jerusalem 1978); Idem, *The XII Congress of the IOSOT: Program and Abstracts* (Je-

vitan a pensar en el carácter primitivo y genuino de la denominación de YHWH como el Dios del Sinaí, un Dios ligado a la montaña, de distinta naturaleza que el Dios guerrero y protector del éxodo.

A la luz de estos datos brota espontánea una pregunta: ¿cuál sería la cuna del yahvismo? Los textos bíblicos nos ponen ante una difícil disyuntiva. Si optamos por la idea de que la tradición del Sinaí es posterior a la del éxodo y que el nombre de YHWH pasó de los eventos del mar a los del Sinaí, entonces no se explica por qué los salvados dan gracias a YHWH, cuyo nombre no conocían, pues los acontecimientos del mar no parece tener un carácter revelatorio. Si, en cambio, aceptamos como más primitiva la tradición del Sinaí, hay que reconocer, al menos, que la Biblia ha alterado el orden de los acontecimientos. En consecuencia, ninguna de las dos opciones resulta satisfactoria. Lo más lógico parece, pues, buscar la solución por otro camino y, en lugar de decidirse por una u otra tradición, ver si existen indicios sólidos que orienten las dos tradiciones hacia un punto convergente.

Los topónimos de Seir, Parán y Temán, con los que se unen el Sinaí y el nombre de YHWH, encaminan nuestros pasos hacia el Sur, hacia la región de los madianitas. Esto avala la hipótesis de la localización del Sinaí en aquella región, a la par que cobra fuerza la teoría del origen madianita del yahvismo. La huida de Moisés a Madián y sus lazos familiares con los madianitas (Ex 2, 15 ss.) preparan la narración de otro encuentro importante entre los escapados de Egipto, bajo la guía de Moisés, y los madianitas. Del relato de este encuentro (cf. Ex 18, 10 ss.) se desprende que Jetró, el suegro de Moisés, invoca el nombre de YHWH y, como sacerdote de Madián, ofrece un sacrificio a YHWH. La narración induce a pensar que este sacerdote madianita sacrifica a su Dios, de donde muchos estudiosos infieren que los madianitas adoraban a YHWH. Moisés y los israelitas, según eso, habrían recibido la fe yahvista de los madianitas [22]. En conclusión, la cuna del yahvismo sería premosaica y preisraelita. No faltan documentos extrabíblicos que avalen esta hipótesis.

En unas listas egipcias de Soleb (Nubia), de los s. XIV - XIII a.C., se menciona un «país de los Shosu de Seir», un «país de los Shosu-

rusalem 1986) 92; J. H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (HSS*, 31; Atlanta 1986) 28 ss.; L. E. Axelsson, *The Lord Rose Up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah (CB. OTS*, 25; Lund 1987) espec. 48-65.171-84.

22 Cf. C. H. W. Brekelmans, 'Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel', en *Oudtestamentische Studien* 10 (1954) 215-24; A. Cody, 'Exodus 18, 18: Jethro Accepts a Covenant with the Israelites', en *Biblica* 49 (1968) 153-66; G. W. Coats, 'Moses in Midian', en *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 1-10; W. H. Schmidt, *Exodus (BK* II, 1-2; Neukirchen-Vluyn 1974/77) 85 ss.

Yhw'». Aunque se discute el significado exacto de estas designaciones, lo más probable es que se refieran a una montaña [23]. De ser así, estas listas aportarían nueva luz a las tradiciones veterotestamentarias citadas, en las que YHWH aparece como el Dios de una montaña ubicada al Sur de la Palestina. Las mencionadas fuentes bíblicas y extrabíblicas orientan, pues, hacia un punto convergente en el que se dan cita no sólo el Dios del Sinaí y el del éxodo, sino también los israelitas y los madianitas. A su vez, los Shosu, pastores nómadas, tal vez se podrían identificar, según Giveon, con los hebreos del éxodo o al menos cabría pensar que algunos Shosu se mezclaron con los proto-israelitas [24]. Gottwald, que se inclina por esta segunda alternativa, conjetura además que los madianitas aliados con los israelitas del éxodo han podido ser colocados por los egipcios en el grupo de los Shosu. Así pues, la razón de que israelitas y madianitas tuvieran intereses comunes residía en el hecho de que entre los israelitas había Shosu, originarios de Madián [25]. En síntesis, los Shosu madianitas habrían formado parte del grupo del éxodo. De lo dicho, una interpretación parece abrirse paso: la conexión primitiva, vía madianitas-Shosu, entre los sucesos del Sinaí y los del éxodo. Aunque sea posible establecer distintas etapas en estos sucesos, en realidad estarían trabados no sólo por YHWH, sino también por los diferentes grupos (madianitas, Shosu, proto-israelitas) que, en un mismo momento histórico y en zonas geográficas relativamente próximas y comunicadas entre sí, tuvieron experiencias sociales y religiosas similares o idénticas. Tales experiencias no pueden ser otras que las de la opresión y la liberación. Los escapados de Egipto formaban probablemente un grupo ecléctico, sin más rasgos en común que su pertenencia a las bajas clases sociales oprimidas por la corona egipcia. Gradualmente se unieron a YHWH, a quien reconocieron como el Dios liberador de la opresión política y social [26].

2.1.7. ¿Cuál fue la contribución aportada por Moisés en la introducción y adhesión de los proto-israelitas a la fe yahvista? En principio, se podría pensar que Moisés fue la clave de bóveda que unió

23 Cf. A. H. J. Gunneweg, 'Mose in Midian', en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) 1-9; S. Herrmann, 'Der alttestamentliche Gottesname', en *Evangelische Theologie* 26 (1966) 281-93; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (FRLANT*, 92; Göttingen 1967) 105 s.; S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten* (n. 18) 42.

24 Cf. R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens (DMOA*, 18; Leiden 1971) 267 ss.

25 Cf. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, N.Y. 1979) 458 s.

26 Cf. F. García López, 'El Dios del éxodo y la realidad social', en *El Dios cristiano y la realidad social (SET*, 21; Salamanca 1987) 11-33.

las tradiciones del Sinaí y del éxodo, al unir a los madianitas con los proto-israelitas. Pero si la religión yahvista ya existía entre los madianitas, Moisés no habría sido en realidad el fundador de la religión de Israel o religión yahvista, sino más bien o a lo sumo el propulsor y propagador de una religión ya formada o en vías de formación [27]. En este sentido, no se debería sobrevalorar su aportación ni minusvalorar la de su grupo, en el que él era una pieza importante pero ciertamente no la única. Si se tiene en cuenta lo poco que se conoce con seguridad del Moisés histórico y la fuerza con que se abrió paso la religión yahvista, no parece desacertado pensar que el papel preponderante de Moisés se debe al impacto causado por el culto de YHWH en Canaán. Con la propagación del yahvismo y la consiguiente teologización de los acontecimientos fundantes del pueblo de Israel, Moisés devino una figura legendaria y sagrada de proporciones arquetípicas. Desde la experiencia de épocas posteriores, la fe y la reflexión teológica de Israel retroproyectó sobre Moisés una serie de funciones, con el fin de legitimar virtualmente determinadas leyes, instituciones, costumbres, etc., que paulatinamente devinieron normativas para la comunidad israelita. De este modo, Moisés pasó a ser el modelo de una serie de oficios cuya institucionalización y operatividad en la organización socio-religiosa israelita fue indudablemente posterior a la época mosaica. Esto explicaría, al menos en parte, los diferentes rasgos teológicos que conformaron la figura histórica de Moisés.

2.2. *En el ámbito de la reflexión teológica y canónica*

2.2.1. Los hagiógrafos que han dejado sus huellas en las grandes tradiciones bíblicas, al reflexionar sobre la personalidad y la obra de Moisés lo han hecho desde sus propias convicciones, intereses e imperativos concretos, fijándose en los aspectos religiosos y teológicos

27 Cf. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (n. 24) 630. Según M. L. Chaney, 'Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel', en *Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel*, ed. por D. N. Freedman y D. F. Graf (Sheffield 1983) 39-90, la figura de Moisés estaría infravalorada en la obra de Gottwald. En la opinión de Chaney, Moisés representa probablemente la fuente ideológica original del Israel posterior. Los descendientes —genealógica e idológicamente— del grupo de Moisés aportaron su experiencia y su fe en Yahvé al grupo de los campesinos (65). Acerca de Moisés, en cuanto fundador de la religión yahvista, cf. K. Koch, 'Der Tod des Religionsstifters', en *Kerygma und Dogma* 8 (1962) 100-23; F. Baumgärtel, 'Der Tod des Religionsstifters' (respuesta al artículo de Koch), en *Kerygma und Dogma* 9 (1963) 223-33; A. H. J. Gunneweg, 'Mose-Religionsstifter oder Symbol?', en *Der evangelische Erzieher* 17 (1963) 41-48; R. Rendtorff, 'Mose als Religionsstifter?: Ein Beitrag zur Diskussion über die Anfänge der israelitischen Religion', en *Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB*, 57; München 1975) 152-71.

más que en los estrictamente históricos. Las principales tradiciones mosaicas, como ya hemos dejado dicho, se concentran en el Pentateuco. Con el Deuteronomio, la Torá quedaba cerrada en sí misma y separada canónicamente de los libros iguientes o «profetas anteriores». En los últimos versículos del Deuteronomio se niega paridad entre la generación de Moisés y la de los profetas, dando a entender que con Moisés termina un período de la historia de Israel y que los libros, en los que se guarda su recuerdo, tienen entidad propia y aparte. Aunque Josué sea investido como sucesor de Moisés y asuma la dirección y el gobierno de Israel, no recibe el oficio de Moisés, que se consideraba único e intransferible. Por eso, en el libro que lleva su nombre, a Josué se le presenta exhortando continuamente al pueblo a observar «la ley de Moisés». Moisés era el prototipo, el héroe por excelencia, y como tal es retratado no sólo en la última instantánea de su existencia (cf. Dt 34), sino también en tantas otras imágenes que conforman el álbum mosaico.

2.2.2. Como punto de partida de esta segunda etapa de nuestro recorrido por las tradiciones mosaicas, nos situamos en la última página del Deuteronomio por considerarla un magnífico observatorio para una primera contemplación y estudio de la figura teológica y canónica de Moisés[28]. En Dt 34 leemos:

> «Moisés, siervo de YHWH, murió en la tierra de Moab, como había dicho el Señor (...). Ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien YHWH trataba cara a cara: ni en virtud de los signos y prodigios que YHWH le envió a hacer en Egipto contra el faraón, sus siervos y todo el país; ni en virtud de la mano poderosa y de los terribles portentos que Moisés obró a los ojos de todo Israel» (v. 5.10-12).

Con estas palabras, tan sencillas como solemnes, colocadas a modo de epitafio sobre la tumba de Moisés (34, 6), se pone de manifiesto que la vida de Moisés, lo mismo que su muerte, han estado en manos del Señor, pendientes siempre de su palabra. Esta palabra determinó por completo la vida de Moisés, que desde el primer instante hasta el último latió al ritmo del corazón de Dios. Moisés fue el servidor fiel, encargado por el Señor de realizar signos y prodigios que le acreditaron como *el más grande jefe* y *el profeta incomparable* de Israel. De ahí que su obra perdure a través del tiempo, como testimonio perenne para todo el pueblo de Dios.

28 Acerca del 'Moisés canónico', ver en especial B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (London 1985) 108-12.

2.2.3. La doble faceta de Moisés, *profeta y líder*, expresamente subrayada al final de su vida, remite justamente al comienzo de su actividad como instrumento de Dios: el momento de su vocación y misión (Ex 3-4). Ambas funciones, la de profeta y líder, se dan cita también en un pasaje de Oseas, en una tradición distinta e independiente de las del Pentateuco, para definir la misión de Moisés al servicio del plan divino de salvación:

> «Por un profeta sacó YHWH a Israel de Egipto y por un profeta Israel fue custodiado» (Os 12, 14).

En el libro del Exodo, el liderazgo político y profético de Moisés se fundamenta en el momento de su vocación y misión. Es curioso observar que el término característico del *envío* divino (*šlḥ*) —cinco veces referido a Moisés en el relato de su vocación (Ex 3, 10.12.13. 14.15)— es el término más frecuentemente empleado en el Antiguo Testamento para expresar tanto la misión de los líderes políticos (cf. Jue 6, 14; 1 Sam 12, 11; Is 19, 20) cuanto la de los profetas (cf. 2 Sam 12, 1; 2 Re 2, 2; Is 6, 8). Por estos rasgos y por su misma posición estructural, al comienzo de la historia propiamente dicha del pueblo de Dios, el relato de la vocación de Moisés ocupa una posición inmejorable para convertirse —al menos desde el punto de vista canónico— en el modelo de los demás relatos de vocación. Del análisis realizado recientemente por Renaud, basado en el importante Comentario de Schmidt, se desprende que Ex 3-4 conserva las huellas de tres manos diferentes: la del yahvista, que se limitó a describir la transmisión de un oráculo de salvación; la del elohista, que es el primero en utilizar el esquema de un relato de vocación, pero referido a una acción y no a una misión por la palabra; y, finalmente, la del redactor deuteronomista, que fusiona y completa las dos tradiciones anteriores, pero dando un contenido propiamente profético al relato de vocación del elohista. En el texto final o canónico, emerge un tipo especial de profeta, el de un apoderado, investido del poder activo de la palabra de Dios, como un instrumento para llevar a cabo los planes divinos [29]. Estas conclusiones,

29 Desde el punto de vista de la crítica de las fuentes, de la historia de la forma y de la historia de la tradición, el relato de la vocación de Moisés no representa a los relatos de vocación, en el sentido de que existen en su género otros testimonios más primitivos dentro del Antiguo Testamento: cf. W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (*FRLANT*, 7; Göttingen 1970). En el debate exegético actual, uno de los puntos más controvertidos es el del alcance, la naturaleza y la existencia misma de las fuentes: además de la obra de R. Rendtorff, citada en la n. 16, pueden consultarse los estudios de H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich 1976), especialmente las pp. 19-43, consagradas a la vo-

fundamentadas en el análisis de la historia de la tradición y de la redacción de Ex 3-4, lejos de apartarnos del «Moisés canónico» nos llevan, aunque por otros caminos, justamente hasta él. El cariz propiamente profético lo recibe el relato de la vocación de Moisés precisamente de la redacción deuteronomista, es decir, de la misma corriente redaccional en la que está enrolado el texto de Dt 34, 10-12. Se trata, en realidad, de los últimos estratos de la Torá, en los que se forja la imagen ideal de Moisés; son prácticamente los últimos retoques de lo que será la figura canónica de Moisés, en sus funciones de líder y de profeta, norma y modelo de todos los demás líderes y profetas de Israel.

2.2.4. En estas mismas corrientes se pueden situar los últimos retoques redaccionales de Num 12. En este pasaje, al igual que en el relato de la vocación de Moisés, se conserva un texto compuesto por tradiciones primitivas y por una redacción más tardía [30]. La imagen de Moisés, en el texto final de Num 12, sobresale por encima de la de todos los otros profetas o videntes. Su autoridad reposa sobre el carácter singular de su carisma profético: contacto directo, «boca a boca» (Num 12, 8), con Dios (en Dt 34, 10 se expresa prácticamente la misma realidad con la fórmula equivalente: «cara a cara», que denota la inmediatez de las relaciones de Dios con Moisés). En el fondo de estos textos, Moisés resalta como un hombre de Dios completamente excepcional. Y, por cuanto respecta a su carisma profético, como un «superprofeta» [31].

2.2.5. De esta misma concepción fundamental participa Dt 18, 15 ss., donde Moisés se perfila como el profeta ideal. Su carisma profético se cimenta aquí recurriendo a los sucesos del Horeb, en los que él tuvo un protagonismo destacado como mediador entre Dios y el pueblo. La esencia del profetismo, en la perspectiva del Deuteronomio, reside precisamente en la mediación.

Dado el esfuerzo de Dt 18, 15 ss. por legitimar el oficio profético,

cación de Moisés, y E. Zenger, 'Wo steht die Pentateuchforschung heute? Ein kritischer Bericht über zwei wichtige neuere Publikationen' (se refiere, justamente, a las obras de Rendtorff y de Schmid), en *Biblische Zeitschrift* 24 (1980) 101-16, donde se dedica amplio espacio al análisis de Ex 3-4 (pp. 104 ss.).

30 Cf. M. Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD*, 7; Göttingen 1966) 82-86; J. de Vaulx, *Les Nombres (SB;* Paris 1972) 158-63; E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (Bologna 1985) 143.

31 Ver las observaciones de W. Zimmerli, 'Der «Prophet» im Pentateuch', en *Studien zum Pentateuch. Fs. W. Kornfeld*, ed. por G. Braulik (Wien Friburg, Basel 1977) 197-211 (207-9) y de G. W. Coats, 'Humility and Honor: A Moses Legend in Numbers 12', en *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, ed. por D. J. A. Clines, D. M. Gunn y A. J. Hauser *(JSOT SS*, 19; Sheffield 1982) 97-107.

cabría preguntarse si el redactor de este pasaje no tuvo ante sus ojos una institución determinada, existente en su tiempo, como podría ser la del «proclamador de la ley» o la del «mediador de la alianza» [32]. En opinión de Kraus, existía un oficio cultual de «mediador de la alianza» y Dt 18, 15 ss. conservaría el relato de su institución [33]. Así lo cree también Muilenburg, que califica Dt 18, 15 ss. de *locus clasicus* del «mediador de la alianza» [34]. El carácter profético de las tradiciones deuteronómicas, enraizadas probablemente en las corrientes proféticas del reino de Israel [35], desembocaría en la representación de Moisés como mediador de la alianza y profeta. De la lectura de estas tradiciones, se saca la impresión de que se quiere legitimar, con la autoridad de Moisés, una sucesión o cadena cuasi institucional de profetas individuales al estilo de Moisés. Tal procedimiento equivale, en última instancia, a proyectar sobre Moisés una institución existente en una época posterior a él.

2.2.6. La función mediadora de Moisés sobrepasa el ámbito estrictamente profético, haciendo llegar su influencia a otros ámbitos, como el sacerdotal o el jurídico-legal.

En las tradiciones bíblicas antiguas, a Moisés nunca se le designa propiamente como sacerdote. Las tradiciones sacerdotales evitan incluso darle tal título. Esas mismas tradiciones, sin embargo, se complacen en presentarle como el creador y organizador del sacerdocio [36]. Es más, Moisés desempeña funciones de tipo sacerdotal. Entre los

32 Cf. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD*, 8; Göttingen 1964) 89.

33 Cf. H.-J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel (ThS*, 51; Zollikon 1957) 15; Idem, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*, 2 ed. (München 1962) 128-33.

34 Cf. J. Muilenburg, 'The Form and Structure of the Covenantal Formulations', en *Vetus Testamentum* 9 (1959) 347-65; Idem, 'The Office of the Prophet in Ancient Israel', en *The Bible in Modern Scholarship*, ed. por J. Ph. Hyatt (Nashville, New York 1965) 74-97; Idem, 'The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33: 1a, 12-17)', en *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas*, ed. por P. R. Ackroyd y B. Lindars (Cambridge 1968) 159-81; consultar, asimismo, M. Newman, 'The Prophetic Call of Samuel', en *Israel's Prophetic Heritage*, ed. por B. W. Anderson y W. Harrelson (New York 1962) 86-97; B. Chiesa, 'La promessa di un Profeta (Deut. 18, 15-20)', en *Bibbia e Oriente* 15 (1973) 17-26 (22 s.); J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame, London 1977) 44 s.; D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets (JSOT SS*, 17; Sheffield 1981) 82 ss. Este último autor propone la expresión «covenant spokesman» para evitar ciertas connotaciones que ha sido adquiriendo la expresión «covenant mediator».

35 Cf. F. García López, 'Deut., VI et la tradition-rédaction du Deutéronome', en *Revue Biblique* 85 (1978) 161-200; 86 (1979) 59-91, espec. 59-81.

36 Cf. Ex 28 s.; Lev 8 s.; en Ex 6, 16 ss.; Num 26, 59 y 1 Cron 5, 29 Moisés aparece directamente emparentado con los levitas y en el Salm 99, 6 es clasificado entre los sacerdotes, juntamente con Aarón.

ministerios sacerdotales, antiguamente ocupaba un puesto relevante la «función oracular»: el sacerdote actuaba como intermediario de las decisiones divinas; él las comunicaba a los que iban a consultar a YHWH [37]. En la tienda del encuentro, Moisés interviene como «sacerdote oracular» (cf. Ex 33, 7 ss.; 34, 29 ss.; Num 11 s.; Dt 31, 14 s.), una función particularmente próxima a la profética. En Ex 33, 7 se pone «en evidencia el carácter excepcional y único del ministerio sacerdotal y profético de Moisés, que hace de intermediario de la vida cultual y religiosa» [38]. En consecuencia, «la función de Moisés como mediador... está por encima de los demás mediadores, sean sacerdotes o profetas» [39].De aquí la conclusión de Hauret que ve a Moisés como un «superprofeta» y como un «sacerdote ideal» [40].

En línea con los textos anteriores, aunque excediendo las funciones meramente sacerdotales o proféticas y adentrándose en el ámbito de las jurídico-legales, hay que destacar el pasaje de Ex 18, 13-27. Allí se presenta a Moisés centrando en su persona y en su actividad las funciones judiciales, las sacerdotales y las proféticas [41]. Al dirimir los litigios y problemas del pueblo, Moisés aparece dotado de tales poderes y rodeado de una aureola tan excepcional, que ocupa una posición más elevada que la de los sacerdotes, profetas y jueces de épocas posteriores.

2.2.7. Parece innegable, por lo dicho hasta este momento, que en Moisés convergen las instituciones más importantes del pueblo de Israel: líder carismático, profeta, sacerdote, legislador y mediador de la alianza. El hecho de que a menudo no estén bien delimitados los campos de una u otra función podría interpretarse en el sentido de que «la fe de Israel reflexionó sobre el 'ministerio' de ese hombre elegido por Dios..., pero no logró encuadrarlo en una 'categoría ministerial' determinada» [42]. La interpretación más probable, no obstante, en coherencia con todo lo indicado hasta aquí, sería otra: la reflexión teológica israelita ha querido mostrar que las principales funciones del pueblo tienen su origen y su representante máximo en

37 Cf. Jue 18, 5; Jer 2, 8; 18, 18; ver también Os 4, 6 y consultar Ch. Hauret, 'Moïse était-il prêtre?', en *Biblica* 40/I (1959) 509-21 (515).

38 O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento* (Madrid 1971) 189.

39 O. García de la Fuente, 'La figura de Moisés en Ex 18, 15 y 33, 7', en *Estudios Bíblicos* 29 (1970) 353-70 (370).

40 Cf. Ch. Hauret, 'Moïse était-il prêtre?' (n. 36) 516.

41 Según G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice* (Oxford 1925) 205: «Moses here (= Ex 18) appears not as legislator *and* priest, or as a legislator prior to legislating priests, but *as a priest in legislative activity*».

42 W. Zimmerli, *Manual de Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1980) 89; cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 5 ed., I (Stuttgart 1957) 190 ss.

Moisés, legitimando de este modo con su autoridad las diversas instituciones del antiguo Israel. Los últimos redactores del Pentateuco, interesados en presentar a Moisés como profeta, sacerdote, juez, etc., y a los profetas, sacerdotes, jueces, etc., como a Moisés, asumieron el lenguaje, los esquemas formales y jurídicos ya existentes, los retocaron e hicieron de todo ello un diseño ideal de la figura y de la obra de Moisés [43]. Sobre el fondo de una «silueta histórica», un tanto desdibujada por cierto, cobró relieve la «figura canónica» de Moisés.

3. Conclusion

Al comienzo de su monografía sobre Moisés, Auerbach escribe: «La extraordinaria figura de Moisés ha fascinado una y mil veces a poetas y sabios, pero nadie le ha hecho justicia» [44]. A punto de concluir estas notas sobre el Moisés de la historia y el Moisés de la fe, me veo obligado a confesar que es una tarea muy ardua la de presentar una personalidad y una obra tan compleja como la de Moisés. Indudablemente no le han hecho suficiente justicia el escepticismo de Meyer ni el reduccionismo de Gressmann o de Noth, por citar tan sólo tres de los estudios críticos más significativos de nuestro siglo [45]. Pero seguramente tampoco le hayan hecho más justicia las obras de Freud o de Buber o la del mismo Auerbach, por señalar otros tres ensayos interesantes, aunque de corte mucho menos crítico que los anteriores [46].

A la luz de los métodos histórico-críticos, especialmente de la historia de la tradición, uno se da cuenta cómo se desdibujan muchos rasgos que parecían distintivos del personaje, hasta el punto de dificultar el reconocimiento de un rostro bien definido. En la perspectiva canónica se recuperan ciertos contornos, pero se pierde en gran parte la dimensión y la profundidad histórica. Un esfuerzo integrador de los dos métodos de análisis y de las dos formas de mirar las tradiciones mosaicas —más amplio y profundo que el realizado en este ensayo, naturalmente— podría hacer justicia a la fi-

43 Cf. F. García López, 'Un profeta como Moisés. Estudio crítico de Dt 18, 9-22', en *Simposio Bíblico Español*, ed. por N. Fernández Marcos y otros (Madrid 1984) 289-308 (307).

44 E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953).

45 E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen* (Halle A. S. 1906); H. Gressmann, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (*FRLANT* 18; Göttingen 1913); M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948).

46 M. Buber, 'Moses', en *Werke II: Schriften zur Bibel* (Heidelberg, München 1964) 9-230; S. Freud, *Moses and Monotheism* (New York 1939); E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953).

gura y a la obra de Moisés, ayudando a recrear su imagen de modo más realista.

Del Moisés de Auerbach, Eissfeldt dijo que le parecía «demasiado luminoso sobre un fondo demasiado tenebroso» [47]. Exceso de luz o sobreabundancia de sombras, ¿cómo lograr un equilibrio? Tan fácil es pecar por carta de más que por carta de menos. La verdadera figura de Moisés probablemente no haya sido tan esplendorosa como la que cinceló Miguel Angel ni tan opaca como la plasmada por Noth. Y es que a Moisés seguramente le convengan más los claroscuros, donde las luces y las sombras se distribuyen adecuadamente. Cualquier reconstrucción, no obstante, por muy lograda que nos parezca, siempre contará con una buena dosis de subjetivismo. Los datos más seguros alternarán, por fuerza, con otros más hipotéticos. Hasta nosotros tan sólo han llegado testimonios indirectos y, para colmo, envueltos en el ropaje de las leyendas. Existe un núcleo histórico, sin duda, pero ¿quién tiene la seguridad de atinar con él? «Las posibilidades de historia, nota Thompson, son tan infinitas como el dios de la historia; la evidencia, sin embargo, es limitada» [48]. Donde abundan las lagunas, sobreabundan las conjeturas. En realidad, sabemos mucho menos del Moisés histórico que del Moisés de la fe.

FELIX GARCIA LOPEZ

SUMMARY

In order to respond to the question marks over the extent to which the Mosaic traditions reflect the historical reality and the distance that separates the Moses of history from the Moses of faith, the author first studies from a sociohistorical perspective the problems of the origins of Israel and Yahwism. These in turn raise the questions of the composition of the Pentateuch and of Moses as the founder of Israel. Then he analyses the figure and work of Moses from a theological and canonical point of view. He shows how the last editors of the Pentateuch, in order to legitimize certain laws and institutions, made of Moses an ideal model. One can see how on the basis of a historical outline the canonical figure of Moses took shape.

47 O. Eissfeldt, Recensión a E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953), en *Orientalistische Literatur Zeitung* 49 (1954) 490-505.

48 Th. L. Thompson, 'History and Tradition: A Response to J. B. Geyer', en *Journal for the Study of the Old Testament* 15 (1980) 57-61 (60).